Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

HomePage:https://jquran.um.ac.ir/ Vol. 54, No. 2: Issue 109, Autumn & Winter 2022-2023, p.115-137

Online ISSN: 2538-4198 Print ISSN: 2008-9120

Receive Date: 21-10-2020 Revise Date: 26-08-2021 Accept Date: 22-11-2021

DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2021.61883.0 Article type: Original

Discovering *Ibn 'Abbās'* Interpretation Principles, Methods, and Attitudes based on *Ṭabarī*'s *Jāmiʿ al-Bayān*

Dr.Elham Zarinkolah, Assistant professor, Eghlid Higher Education Center

Dr. Nosrat Nilsaz (Corresponding Author), Associate Professor, Tarbiat Modares University

Abstract

Ibn 'Abbās is a famous commentator of early Islam. Many commentary traditions in the Islamic texts have been quoted from him. *Ṭabarī's Jāmiʿ al-Bayān* is one of the most comprehensive interpretative sources that contain about six thousand of his narrations. Due to *Ibn 'Abbās'* outstanding position in the exegesis, based on *Jāmiʿ al-Bayān* and by using library sources and the data analysis method, this study, tries to extract his views in different fields of interpretation such as interpretive principles, methods, and attitudes. According to the results, some of his interpretive principles are the belief in both instant and gradual revelations, the divine order of the verses, the collection of the Quran during the Prophet's life, and the permissibility of the Quran's tafsir and ta'wīl. Also, his interpretation methods are mainly the Quran with Quran, the Quran with hadith, and through Ijtihad. Moreover, the literary, jurisprudential, and theological attitudes are very remarkable in his interpretation.

Keywords: *Ibn 'Abbās*, Interpretation, Narrations, Principles, Method, Attitude, *Jāmiʿ al-Bayān*

Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

HomePage:https://jquran.um.ac.ir/

سال ۵۴ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۰۹ - پاییز و زمستان ۱۴۰۱، ص ۱۳۷ - ۱۱۵

شاپا الکترونیکی ۴۱۹۸-۲۵۳۸

شاپا چاپی ۹۱۲۰-۲۰۰۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۳۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۶/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۰۷

DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2021.61883.0

نوع مقاله: پژوهشی

مبانی، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری ابن‌عباس با تأکید بر جامع البیان طبری

دکتر الهام زرین کلاه

استادیار مرکز آموزش عالی اقلید، اقلید، ایران

ezarinkolah@eghlid.ac.ir

دکتر نصرت نیل‌ساز(نویسنده مسئول)

دانشیار دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

چکیده

ابن‌عباس از مفسران مشهور صدر اسلام است که روایات تفسیری بسیاری از وی در متون دینی ذکر شده است. از جامع‌ترین منابع روایات تفسیری، جامع‌البیان طبری است که در آن حدود شش هزار روایت از وی آمده است. باتوجه‌به جایگاه برجستهٔ وی در تفسیر، با روش کتابخانه‌ای و تحلیلی داده‌ها به استخراج دیدگاه‌های وی در حوزه‌های مختلف تفسیر اعم از مبانی، روش‌ها و گرایش‌های تفسیر با تأکید بر جامع‌البیان می‌پردازیم. بررسی‌ها نشان می‌دهد اعتقاد به جمع بین نزول دفعی و تدریجی، توقیفی‌بودن ترتیب آیات، جمع قرآن در زمان پیامبر(ص)، جواز تفسیر و تأویل قرآن و... ازجمله مبانی تفسیری اوست. وی همچنین عمدتاً از روش تفسیر قرآن به قرآن، قرآن با حدیث و اجتهاد در شرح و تفسیر آیات بهره گرفته است. گفتنی است گرایش‌های ادبی، فقهی و کلامی نیز از برجسته ترین گرایش‌های تفسیری اوست.

واژگان کلیدی: ابن‌عباس، تفسیر، روایات، مبانی، روش، گرایش، جامع البیان.

مقدمه

عبدالله‌بن‌عباس، صحابی پیامبر(ص) در علوم مختلف؛ ازجمله فقه، کلام، قرائت و... سرآمد و مرجع است و نقش وی در تفسیر بی‌بدیل است. دو شاهد عمده بر شهرت تفسیری وی وجود دارد: ۱. کثرت آثار تفسیری منسوب به اوست که خود دو نوع‌اند: یکی آثار تفسیری مستقل که شامل مسائل نافع‌بن‌ازرق (مرتبط با ابزار و روش‌های تفسیری، یعنی استناد به شعر)، اللغات فی القرآن (مرتبط با یکی از مبانی دلالی در تفسیر و زبان قرآن، یعنی وجود واژگانی از قبایل مختلف و زبان‌های بیگانه در قرآن) و تفسیر مختصر اما کامل به نام تفسیر تنویر المقباس من تفسیر ابن‌عباس (اکنون ثابت شده نام آن الواضح و مؤلف آن عبدالله بن‌مبارک دینوری است) و نوع دیگر روایات تفسیری بسیاری است که در منابع مختلف از تفاسیر قبل از طبری همچون تفسیر عبدالرزاق صنعانی و بخش‌های تفسیری مذکور در صحاح سته گرفته و تا طبری (نک: ادامهٔ مقاله) و منابع پس از وی همچون تفسیر کشف و البیان ثعلبی و... با طرق گوناگون نقل شده است که این طرقِ متعدد خود نشان از اهمیت روایات تفسیری وی نزد افراد گوناگون است (نک: طبری، ۳۴/۱تا۷؛ ثعلبی، ۷۵/۱ و ۷۶؛ ابن‌عطیه، ۱۵/۱تا۱۳ و...)؛ ۲. نظرات مذکور دربارهٔ منزلت تفسیری اوست، به‌گونه‌ای که همهٔ بزرگان دینی از گذشته تاکنون جایگاه وی دراین‌باره را ستوده‌اند. دعای منقول از پیامبر(ص) در حق وی می‌تواند آغازگر این مهم باشد (نک: ابن‌ابی‌عاصم، ۲۵۸/۱). در روایت دیگرِ منقول از ایشان نیز ابن‌عباس را «سوارهٔ میدان تفسیر» و«دانای قرآن» (مجلسی، ۳۴۳/۲۲) می‌داند. پس از پیامبر(ص)، تفسیر طولانی (یک شب کامل) حضرت علی(ع) دربارهٔ باء بسم الله برای ابن‌عباس نیز از تأیید ضمنی او توسط امام(ع) و شایسته‌دانستنش در تفسیر خبر می‌دهد (نک: حلی، ۱۶۲)؛ به‌نوعی‌که در جای دیگر دقت‌نظر ابن‌عباس را با عبارت «ینظر إلی الغیب من وراء ستر الرقیق» (ابن‌حجر، فتح الباری، ۱۴۶/۴) توصیف می‌کند که این عبارت می‌تواند بیانگر شناخت دقیق ابن‌عباس از تأویل و علم باطنی باشد. ذکر الفاظی همچون «نعم الترجمان للقرآن» (بخاری، التاریخ الکبیر، ۳/۴ به نقل از ابن‌مسعود)، «بحر» و «حبرالأمة» (نک: ابن‌اثیر، ۱۹۳/۳) توسط صحابه و تابعین در وصف وی نیز همگی به‌منظور تأیید تخصص تفسیری اوست. تأیید جایگاه تفسیری ابن‌عباس نزد مفسران دوره‌های بعد همچون طبری (۳۲/۱)، ثعلبی (۷۵/۱) و... هم با نگریستن به مقدمهٔ این تفاسیر و هم میزان درخورِ توجه نقل روایات تفسیری وی در این منابع، مشاهده می‌شود، به‌گونه‌ای‌که هنگام یادکرد از قدمای مفسران، بیش از همه دربارهٔ وی سخن گفته‌اند و منزلتش در میان صحابه را با استناد به اخبار و روایات گوناگون نشان داده و برخی دیگر همچون شیخ طوسی (۶/۱) روش تفسیری وی و شاگردانش را هم ستوده‌اند. در این میان، برخی هم علاوه بر این تأیید و تمجید، ضمن اشاره به کثرت روایات تفسیری وی که با طرق متعدد نقل شده

است به ارزیابی آن می‌پردازند (نک: سیوطی، اتقان، ۲۴۸/۲).

علاوه بر این، در کتب علوم قرآنی چنین توجهی راجع به ابن‌عباس در مقایسه با دیگران دیده می‌شود، به‌گونه‌ای‌که برخی همچون زرکشی (۱۷۲/۲) ضمن ارج‌نهادن جایگاه ابن‌عباس در تفسیر، متذکر می‌شود که به‌هنگام تعارض روایات تفسیری، دیدگاه وی بر دیگر مفسران راجح است. رجالیان نیز زمانی که از تبحر وی در علوم مختلف سخن می‌گویند، به علم تفسیر که می‌رسند، به‌طور ویژه و برجسته به این بخش می‌پردازند (ابن‌سعد، ۳۶۷/۲؛ ابن‌حجر، الاصابة، ۱۴۹/۴).

همۀ این شواهد و مصادیق نشان از شهرت تفسیری ابن‌عباس است (نک: زرین کلاه، تحلیل روایات متعارض، ۸۴تا۸۹)، لذا باتوجه‌به مرجعیت ابن‌عباس در این زمینه، استخراج دیدگاه‌های وی در حوزه‌های مختلف پیرامون تفسیر همچون مبانی، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری اهمیت می‌یابد. این اهمیت زمانی دوچندان می‌شود که بدانیم از یک سو این مباحث از اصولی‌ترین مسائل علم تفسیر است و از سوی دیگر مستقیماً با شناخت انگیزه‌ها و اهداف ابن‌عباس در تفسیر قرآن در ارتباط است و تا زمانی که این‌گونه مباحث برای مراجعه‌کننده به روایات تفسیری وی روشن نباشد، نمی‌تواند به‌خوبی از آن‌ها بهره‌مند شود. ضمن اینکه بسیاری از اختلافات تفسیری، ریشه در اختلاف روش‌ها و اختلاف روش‌ها نیز منوط به مبانی‌ای است که بر پایۀ آن بنا شده‌اند.

گفتنی است که حوزه‌های تفسیری ابن‌عباس از گذشته همواره مدنظرِ محققان بوده و برخی به اقتضای بحث، در لابه‌لای پژوهش‌های خود، نه به‌طور مستقل به آن پرداخته‌اند. هریبرت هورست در رسالۀ دکتری خود در بررسی اسناد روایات تفسیر طبری تاحدودی به روایات تفسیری ابن‌عباس در این تفسیر و اسناد آن پرداخته است.[1] کتاب تکوین و تکامل تفسیر در نخستین سده‌های اسلامی، نوشتۀ هربرت برگ نیز روایات تفسیری موجود در جامع البیان به‌ویژه روایات ابن‌عباس را ازنظرِ سند و محتوا محک زده است.[2] در کتاب‌های طبقات المفسرین و روش‌های تفسیری نیز تا حدودی به این مهم پرداخته شده است. اما در هیچ‌یک از این آثار و موارد مشابه به‌طور دقیق و موشکافانه استخراج این موارد در روایات تفسیری ابن‌عباس به‌ویژه در جامع البیان انجام نشده است. بر این اساس، مقالۀ حاضر بر آن است که به این مهم، یعنی بررسی حوزه‌های تفسیر ابن‌عباس بپردازد. گفتنی است که تأکید این پژوهش بر جامع البیان است، درعین حال از دیگر منابع نیز غافل نبوده است.

1 .Heribert Horst,Die Gewahrsmanner in Koranlammentar at-Tabari. Ein Beitrag zur kenntnis der exegetishchen uberlieferung im Islam, Universitat Zu Bonn,1951.

2 .Berg, The Development of Exegesis in Early islam…, pp. 66-69

۱. مبانی تفسیری ابن‌عباس

مبانی به آن دسته از پیش‌فرض‌ها، اصول و باورهای اعتقادی یا علمی گفته می‌شود که مفسر با پـذیرش و مبنا قراردادن آن، به تفسیر قرآن می‌پردازد (شاکر، ۴۰). اهمیت این بحث ازآن‌روست که هر نوع پیش‌فهم نادرست دراین‌باره، در خدشه‌دارشدن اعتبار روایات تفسیری مؤثر است. معمولاً، مفسران مبانی خـود را در مقدمهٔ تفاسیرشان یا در آثاری مستقل می‌آورند. اما دربارهٔ افرادی همچون ابن‌عباس که خود شخصاً کتـاب تفسیری تألیف نکرده است یا اینکه اگر کتابی تألیف می‌کرد، در آن زمان این‌گونه نبود که مبانی بـه‌صـورت مستقل در مقدمه ذکر شود، می‌توان مبانی وی را از مقدمهٔ سایر تفاسیر، تـک‌نگاشـت‌های علـوم قرآنـی در مسائل مختلف، جامع‌نگاری‌ها استخراج کرد. مراجعه به این منابع از مقدمهٔ طبری در جامع البیان و شـیخ طوسی در التبیان گرفته تا تک‌نگاشت‌ها و جوامع مانند الاتقان سیوطی و البرهان زرکشی و مشـاهدهٔ کثـرت استناد به روایات ابن‌عباس در همهٔ این موارد، نشان از جایگاه ویژهٔ وی در مبـانی تفسـیری اسـت. واکـاوی روایات ابن‌عباس در جامع البیان منجر به استخراج مبانی ذیل شد:

۱. ۱. نگرش وی به جمع قرآن

أ. اعتقاد به جمع بین نزول دفعی و تدریجی: راجع به کیفیت نزول قرآن، دو دیـدگاه متفـاوتِ نـزول دفعی و تدریجی ذکر شده است که هر دو دیدگاه در روایات تفسیری ابن‌عباس دیده می‌شود؛ برای مثال، در خصوص نزول دفعی از وی نقل شده است که قرآن در شب قدر به‌طور کامل بر آسمان دنیا فرود آمد، آنگاه خداوند آن را قسمت به قسمت بر پیامبر(ص) نازل کرد (طبری، ۸۵/۲). در روایت دیگر نیز به نزول دفعـی به آسمان دنیا، بیت العزه اشاره شده است (همان، ۸۴). در روایـت دیگـر وی، شـب قـدر در مـاه رمضـان دانسته شده است (همان، ۸۵/۲). دربارهٔ نزول تدریجی نیز از وی نقل شده است که قرآن در شـب قـدر بـه آسمان دنیا فرود آمد، سپس به‌مدت بیست سال نازل شد. در ادامهٔ این روایت، ابن‌عباس در تأیید گفتار خود به دو آیهٔ «وَ لايَأْتُونَکَ بِمَثَلٍ إِلاَّ جِئْناکَ بِالْحَقِّ وَ أَحْسَنَ تَفْسِيراً» (فرقان: ۳۳) و «وَ قُرْآنـاً فَرَقْنـاهُ لِتَقْـرَأَهُ عَلَـى النَّاسِ عَلى مُكْثٍ وَ نَزَّلْناهُ تَنْزِيلاً» (اسراء: ۱۰۶) استناد کرده است (سیوطی، اتقان، ۱۶۱/۱). در جای دیگر، سرچشمهٔ نزول قرآن، لوح محفوظ دانسته شده است که از آنجا از طریق سفیران کرام الکاتبین به آسمان دنیا نازل می‌شود. پس از آن سفیران آن را بر جبرئیل در بیست شب بیان و جبرئیل نیز در بیست شب قدر قسمت به قسمت بر پیامبر(ص) نازل کرده است (همان).

بررسی‌ها نشان می‌دهد که تعارض میان این دو دسته روایت، از نوع ظاهری و جمع‌شدنی اسـت. حـل این تعارض در روایتی‌که عطیة‌بن‌اسود از ابن‌عباس نقل می‌کند، به‌صراحت آمده اسـت کـه بـه جمـع میـان نزول دفعی و تدریجی منتج خواهد شد. او می‌گوید: «در دلم شکی پیدا شـد، خداونـد می‌فرمایـد: «شَـهْرُ

رَمَضانَ الَّذِی أُنْزِلَ فِیهِ الْقُرْآنُ» (بقره: ۱۸۵)، در جای دیگر می‌فرماید: «إِنَّا أَنْزَلْناهُ فِی لَیْلَةِ الْقَدْرِ» (قدر: ۱)، درحالی‌که نزول در ماه‌های شوال و ذی‌القعده و دیگر ماه‌های سال هم ادامه داشته است. ابن‌عباس در حل سؤال وی این‌گونه جواب می‌دهد: «إنه أنزل فی رمضان لیلة القدر جملة واحدة، ثم أنزل علی مواقع النجوم رسلاً فی الشهور و الایام» (طبرسی، ۵۱۸/۱۰؛ سیوطی، اتقان، ۱۰۲/۱).

ب. اعتقاد به توقیفی‌بودن ترتیب آیات و سور: از مباحث بحث‌برانگیز و اختلافی میان عالمان دینی، ترتیب آیات و سور است، به‌گونه‌ای‌که برخی، ترتیب توقیفی (نک: سیوطی، اتقان، ۱۰۷/۱؛ صالح، ۶۹تا۷۴) و برخی دیگر، ترتیب اجتهادی (نک: زرکشی، ۲۶۲/۱؛ سیوطی، اتقان، ۱۰۷/۱) را برگزیده‌اند. اهمیت ذکر این مسئله به‌دلیل پیوند آن با مباحث مهمی همچون جمع قرآن در زمان پیامبر(ص) یا پس از ایشان، تناسب آیات و سور و سیاق آیات است. در این میان، روایات از مهمترین عوامل در ایجاد اختلاف دیدگاه‌ها دراین‌باره هستند. ابن‌عباس ازجمله افرادی است که هر دو دسته روایت از وی نقل شده است. دستهٔ اول که شمارشان بیشتر است، بر توقیفی‌بودن ترتیب آیات و سور دلالت دارد. شاهد گویا دراین‌باره، روایاتی است که در آن حدود سبع طوال، مئین، مثانی و غیره مشخص می‌شود؛ برای مثال، از ابن‌عباس روایت شده است که سبع طوال شامل بقره، آل عمران، نساء، مائده، انعام و اعراف است که راوی گفته است: نام هفتمین سوره را فراموش کردم، (نسائی، ۱۳۹/۲؛ حاکم نیشابوری، ۳۵۴/۲). با مراجعه به دیگر روایات ابن‌عباس، سورهٔ هفتم مشخص می‌شود که در دو روایت متفاوت از وی، سوره‌های یونس و کهف به عنوان هفتمین سوره از سبع طوال آمده است (سیوطی، اتقان، ۱۳۶/۱).[1] در روایت دیگر می‌گوید: «سوره‌های محکم را در عهد رسول خدا حفظ کردم، از او سؤال می‌شود محکم یعنی چه؟ در پاسخ می‌گوید: مراد از محکم مفصل[2] است» (ابن‌حنبل، ۲۸۶/۱؛ بخاری، ۳/۵).[3] نمونهٔ دیگر در این خصوص روایتی است که در وصف حوامیم[4] ذکر کرده است: «برای هر چیز مغزی هست و مغز قرآن حوامیم است» (سیوطی، الدر المنثور، ۳۴۴/۵). این‌گونه روایات نشان می‌دهد که ترتیب سور کاملاً مشخص است که ابن‌عباس از آن با نام سبع طوال، حوامیم یا مفصل نام می‌برد.

شاهد دیگر، روایاتی است که بر دستور پیامبر(ص) دربارهٔ قراردادن هر آیه در جایگاه خاص خود

---

۱. به نظر می‌رسد این روایت منقول از ابن‌عباس که سورهٔ هفتم را سورهٔ کهف دانسته، روایت صحیحی نباشد؛ زیرا بعید به نظر می‌رسد که وی سورهٔ کهف را جزء سبع طوال ذکر کرده باشد، درحالی‌که با درنظرگرفتن ترتیب مصحف، سورهٔ کهف هجدهمین سورهٔ قرآن است.

۲۲. به سوره‌های کوتاه که در آخر قرآن قرار دارند، به‌دلیل این‌که علامت فاصله بین سوره‌ها در آن بخش قرآن زیاد است، مفصلات گفته می‌شود (معرفت، ۲۸۲/۱).

۳. با بررسی دیگر روایات، وی نشان می‌دهد که ترتیب سوره‌های مفصل (از سورهٔ ق تا آخر قرآن) در زمان پیامبر(ص)، همین ترتیب کنونی بوده است (نک: ابن‌حنبل، مسند احمد، ۱۷۱/۶).

٤. سوره‌هایی هستند که با حروف مقطعه «حم» شروع می‌شود (معرفت، ۲۸۲/۱).

دلالت دارد؛ برای مثال، از ابن‌عباس روایت شده است که گفت: «چون آیه‌ای بر پیامبر(ص) نازل می‌شد، فردی از نویسندگان را فرا می‌خواند و می‌گفت این آیات را در جایی که چنین و چنان یاد شده، بگذار» (زرکشی، ۲۳٤/۱). در جای دیگر می‌گوید: «هنگامی‌که جبرئیل آیهٔ «وَ اتَّقُوا يَوْماً تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ» (بقره: ۲۸۱) را آورد، گفت: «خداوند فرمود این آیه را بر سر آیهٔ ۲۸۰ سورهٔ بقره بگذار» (جفری، ۴۱). وی همچنین می‌گوید: «پیامبر(ص) پایان سوره را نمی‌شناخت تا «بسم الله الرحمن الرحیم» بر او نازل می‌شد» (واحدی، ۱۰۹). این روایات علاوه‌بر بیان توقیفی‌بودن ترتیب آیات و سور، حاکی از نوشتن قرآن به‌صورت آیه به آیه و سوره به سوره در زمان پیامبر(ص) است.

دستهٔ دوم روایاتی است که بر اجتهادی‌بودن ترتیب بخشی از سور قرآن دلالت دارد که البته تعدادشان به نسبت روایات دسته قبل، بسیار کمتر است. نمونهٔ مشهور دراین‌باره روایتی است که در آن ابن‌عباس می‌گوید: «به عثمان گفتم چه چیز شما را واداشت که انفال را که از مثانی است و برائت را که از مئین است کنار هم گذاشته و بین آن‌ها بسم الله ننوشتید و در میان سبع طوال قرارشان دادید؟ عثمان می‌گوید: «هرگاه چیزی از قرآن بر پیامبر(ص) نازل می‌شد، یکی از نویسندگان وحی را فرا می‌خواند و می‌فرمود این آیات را در سوره‌ای قرار دهید که آن چنین و چنان ذکر شده است و انفال از نخستین سوره‌هایی بود که در مدینه نازل شد و برائت از آخرین سوره‌های نازل‌شدهٔ قرآن بود و مطالبش شبیه مطالب آن بود. پس من گمان کردم این سوره از آن است، پیامبر(ص) از دنیا رفت و برای ما بیان نکرد که این از آن است، ازاین‌رو آن دو را قرین هم قرار دادم و بینشان بسم الله ننوشتم و در سبع طوال قرارشان دادم» (ابن‌حنبل، ۶۹/۱؛ حاکم نیشابوری، ۲۲۱/۲؛ سیوطی، اتقان، ۲۱۲/۱).

این حدیث را محدثان بسیاری نقل کرده‌اند (نک: همان)؛ اما برخی از پژوهشگران متأخر آن را ضعیف می‌شمارند (نک: رامیار، ۱۳۸۴، ۲۵۱)، زیرا در سند آن عوف‌بن‌ابی‌جمیله عبدی معروف به ابن‌اعرابی از یزید الفارسی بصری نقل می‌کند که رجالیان بدین سبب آن را ضعیف می‌شمارند (نک: حافظ مزی، ۲۸۹/۳۲؛ ابن‌حجر، تهذیب التهذیب، ۳۲۸/۱۱). البته در اینکه یزید فارسی،[1] یزیدبن‌هرمز یا غیر اوست، اختلاف است. ظاهرًا باید غیر از او باشد؛ زیرا از طرفی از ابن‌عباس روایت می‌کند، از سوی دیگر، کاتب عبیدالله‌بن‌زیاد است و از حجاج‌بن‌یوسف نقل می‌کند؛ ازاین‌رو، اعتماد بر چنین حدیثی جایز نیست. گذشته از آن، ازنظرِ محتوا نیز جای تأمل است، گویی عثمان به رأی و نظر خود چیزی از قرآن را قبول یا رد می‌کرده که گفته است: «گمان بردم که این هم از آن یکی است» (نک: همان).

۱. راجع به شخصیت رجالی وی اطلاعات چندانی در دست نیست. رجالیون بیشتر در ارتباط با اینکه آیا وی همان یزیدبن‌هرمز است یا خیر، صحبت کرده‌اند (نک: ابن‌ابی‌حاتم رازی، ۱۳۷۲، ۲۹۵/۹).

باتوجه‌به آنچه گفته شد، به‌دلیل کثرت روایات دستهٔ اول و نیز ضعف سندی روایات دستهٔ دوم، می‌توان گفت: روایات دستهٔ اول ابن‌عباس که بیانگر دیدگاه توقیفی است، راجح است. البته در صورتی هم که روایات دستهٔ دوم صحیح باشد، می‌توان آن را با روایات دستهٔ اول جمع کرد، درنتیجه این‌گونه بیان کرد که ترتیب تمام سور به‌جز انفال و برائت، توقیفی است. سیوطی هم این نظر را ترجیح می‌دهد (نک: سیوطی، اتقان، ۲۲۲/۱).

ج. **اعتقاد به جمع قرآن در زمان پیامبر(ص):** مبنای تفسیری دیگر ابن‌عباس که به‌نوعی با دیدگاه وی در زمینهٔ ترتیب آیات و سور نیز در ارتباط است، جمع قرآن در زمان پیامبر(ص) است. دلیل بیان این مطلب، پیوند آن با مسئلهٔ تحریف قرآن یا عدم آن است. علاوه‌بر برخی روایات مبحث قبل، از دیگر روایات او همچون مواردی که بر «مابین‌الدفتین»بودنِ قرآن در زمان پیامبر(ص) دلالت دارد، این مطلب برداشت می‌شود؛ برای مثال، عبدالعزی‌بن‌رفیع، فقیه بصری عصر تابعین (۱۳۰م) نقل می‌کند که من و شدادبن‌معقل (تابعی جلیل‌القدر کوفی ۱۳۵م) نزد ابن‌عباس رفتیم. شداد از او پرسید: آیا پیامبر(ص) چیزی هم به جای گذاشت؟ جواب داد: ایشان «مابین‌الدفتین» را به جای گذاشته است»[1] (نک: بخاری، ۱۰۶/۶، باب من لم یترک النبی الا ما بین الدفتین).

۱. ۲. نگرش وی به جواز تلاش برای فهم قرآن

أ. اعتقاد به جواز تفسیر قرآن: از دیگر مبانی تفسیری ابن‌عباس، عقیده به جواز تفسیر است. ضرورت بیان این مهم به‌سبب ارتباط آن با امکان فهم قرآن برای غیرمعصوم است. نگاه ظاهری به انبوه روایات گوناگون منقول از ابن‌عباس در تفاسیر فریقین، نشان از اهمیت و ضرورت تفسیر و درنتیجه جواز آن از منظر وی است. علاوه بر این، طبری در مقدمهٔ تفسیر خود در باب جداگانه‌ای با عنوان «ذکر بعض الاخبار التی رویت فی الحض علی العلم بتفسیر القرآن و من کان یفسره من الصحابه» (نک: طبری، ۲۸/۱) روایات متعددی از ابن‌عباس آورده که نشان می‌دهد وی قرآن را تفسیر می‌کرده است.

ب: اعتقاد به جواز تأویل آیات: از دیگر مبانی تفسیری ابن‌عباس، در خصوص تأویل قرآن است؛ توضیح آنکه، اگر تأویل را مترادف با تفسیر در نظر بگیریم همان‌گونه که در گذشته چنین بوده است (معرفت، ۲۲/۱)، دراین‌باره دیدگاه ابن‌عباس جواز تأویل است. تمام روایات نقل‌شده از وی در خصوص معانی عبارات قرآنی، تفصیل و توضیح عبارات، تبیین مثل‌ها و... گواه بر صحت این گفته است.

اگر مراد از تأویل، توجیه ظاهر لفظ یا عمل متشابه باشد (نک: معرفت، ۲۲/۱)، دیدگاه وی باتوجه‌به نوع قرائت از آیهٔ «وَ مایَعْلَمُ تَأْوِیلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ» (آل عمران: ۷) و عاطفه یا استیناف‌دانستن

۱. حدثنا قتبة بن‌سعید حدثنا سفیان بن‌عبدالعزیزبن‌رفیع قال دخلت أنا و شدادبن‌معقل علی ابن‌عباس اترک النبی(ص) من شیء قال ما ترک الّا ما بی الدفتین.

«واو» متفاوت می‌شود. دراین‌باره دو دسته روایت از وی نقل شده است که در دسته‌ای همچون روایت «من از کسانی‌ام که تأویل آن را می‌دانم» (طبری، ۱۲۲/۳)، این نوع تأویل برای غیرخدا جایز دانسته و خود را از مصداق راسخان در علم می‌داند و در دسته‌ای دیگر، همچون روایت «ما یعلم تَأْوِیلُه یَـوْمِ الْقِیَامَـة إِلَّا اللَّـه» این نوع تأویل منحصر به خداوند است (نک:همان، ۱۲۴/۳). بررسی‌ها نشان می‌دهد که به‌دلیل مطابقت با سیاق و... روایات دستهٔ اول وی بر دستهٔ دوم ترجیح دارد (نک: زرین کلاه، تحلیل روایات متعـارض، ۲۲۳ و ۲۲۴). نمونه‌ای از این نوع تأویل ذیل آیهٔ «یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ ساقٍ» (قلم: ۴۲) دیده می‌شود که ابن‌عباس با استناد به شعر «وَ قامَتِ الحَربُ بِنا عَلی ساقٍ» (طبری، ۲۴/۲۹) می‌گوید: «این روز، اندوه و سختی است» (همان، ۲/۱۹)؛ به این صورت، وی ظاهر آیه را بر معنای مرجوح حمل می‌کند.

اما اگر تأویل به‌معنایی فراتر از حمل ظاهر لفظ بر معنای مرجوح، بلکه به‌معنای تعیین مصداق و مـراد خارجی و به‌عبارت‌دیگر بر مبنای قاعدهٔ جری و تطبیق باشد (نک: طباطبایی، ۷۰/۳)، می‌توان گفـت: ابـن عباس قائل به این نوع تأویل هم بوده است. روایاتی که در آن اهل بیت(ع) را مصداق برخی آیات می‌دانـد، از این نمونه است. بیان ولایت حضرت علی(ع) در تأویل واژهٔ ذکر در آیهٔ «وَ مَـنْ یُعْـرِضْ عَـنْ ذِکْـرِ رَبِّـهِ» (جن: ۱۷) از این نمونه است (قمی، ۳۹۰/۲؛ نک: حویزی، ۶۸/۱ و ۲۶۴ و ۳۳۷ و ۳۹۵و...).

همچنین اگر تأویل به‌معنای بطن و معنای ثانویه‌ای که از ظـاهر آیـه بـه دسـت نمی‌آیـد، باشـد (نـک: معرفت، ۲۴/۱)، باور به این نوع تأویل نیز در گفتار ابن‌عباس دیده می‌شود. روایت «إنّ الْقُرْآنَ ذُو شُـجُونٍ وَ فُنُونٍ وَ ظُهُورٍ وَ بُطُونٍ لَا تَنْقَضِی عَجَائِبُهُ وَ لَاتُبلَغُ غَایَتُهُ...» (سیوطی، اتقان، ۴۸۷/۲) منقـول از وی بـه ایـن مطلب تصریح دارد. وی در روایت «اِنَّ الْقُرآنَ انزَلَ عَلَی سَبْعَةِ اَحْرُفٍ مَا مِنْهَا حَرْفٌ اِلاّ لَهُ ظَهْـرٌ وَ بَطْـنٌ وِ اِنَّ عَلیبنِاَبِی طالِب عِنْدَهُ عِلْمُ الظّاهِرِ وَ البَاطِنِ» (ابونعیم، ۶۵/۱) هم این مطلب را بیـان کـرده اسـت. گفتنـی است این روایت همچنین مبیّن دیدگاه ابن‌عباس دربارهٔ علم ائمه(ع) به ظاهر و باطن قرآن است.

۱ . ۳. نگرش وی به ویژگی‌های به‌خصوص متن قرآن

أ. اعتقاد به وجود واژگان معرب در قرآن: از دیگر مبانی تفسیری ابن‌عباس، اعتقاد به وجـود واژگـان معرب در قرآن است. اللغات فی القرآن منسوب به وی شاهدی گویا بر ایـن گفتـه اسـت. عـلاوه بـر ایـن، روایات منقول از وی ذیل برخی آیات، مؤید این مطلب است؛ برای مثـال، وی واژهٔ «اواه» بـه‌معنـای توبـه کننده (سیوطی، اتقان، ۲۳۳/۲)، «جبت» به‌معنای شیطان (همان)، «حصب» به‌معنای هیزم جهنم (همان، ۲۳۴)، «حوباً» به‌معنای گناه (همان) را حبشی می‌داند. همچنین دربارهٔ واژهٔ «راعنا» می‌گویـد: «ایـن واژه در لغت یهود به‌معنای دشنام است» (همان، ۲۳۲تا۲۳۷).

ب. اعتقاد به وجود لهجه‌های گوناگون در قرآن: اعتقاد به وجود واژگان با لهجهٔ گوناگون در قـرآن،

از دیگر مبانی تفسیری ابن‌عباس است؛ برای مثال، وی ضمن اینکه مراد از عبارت «وَ أَنْتُمْ سامِدُون» (نجم: ۶۱) را غناء دانسته، می‌گوید: «این واژه به لهجۀ یمنی است.» نمونۀ دیگر، واژۀ «بعل» است که آن را متعلق به لهجۀ یمنی و به‌معنای پرودگار می‌داند (سیوطی، اتقان، ۲۲۸/۲). تعلق واژۀ «وزر» به‌معنای فرزندِ فرزند، به لهجۀ هذیل «یفتتکم» به‌معنای شما را گمراه کند، به لهجۀ هوازن، «مسطوراً» به‌معنای نوشته‌شده، به لهجۀ حمیری نمونه‌هایی دیگر از این دست است (همان، ۲۲۸/۲).

ج. اعتقاد به معنادار‌بودن حروف مقطعه: قابل تفسیردانستن حروف مقطعه، یکی دیگر از مبانی تفسیری ابن‌عباس است. از منظر وی، این حروف، حروف بی‌معنا و مفهوم نیست؛ بلکه هریک محتوا و معنای مفیدی دارند که در غالب موارد، اسامی خداوند هستند. در اکثر روایات وی، این معنا به‌صورت عبارت «هو اسم من اسماء الله» (نک: طبری، ۱۹/۱۶؛ ۱۰۳/۲۶؛ ۹۳/۲۷) آمده است. اسم اعظم خداوند معنای دیگری است که در روایات ابن‌عباس آمده است. برای مثال، از وی منقول است که «کهیعص»، «حم»، «یس» و مشابه آن، اسم اعظم خداوند هستند (همان).

شایان ذکر است گاه در معنای حروف مقطعه از وی روایاتی ذکر شده است که محل تأمل است. برای مثال، نقل شده که «قاف» کوهی است از زمرد که بر دنیا محیط است و دو طرف آسمان به آن چسبیده و پایۀ آسمان است (سیوطی، الدر المنثور، ۱۰۱/۶). علامه طباطبایی ضمن غیرقابل‌اعتماددانستن این‌گونه روایات، باطل‌بودن آن‌را از بدیهیات می‌داند (طباطبایی، ۳۴۲/۱۸ و ۳۴۳).

د. اعتقاد به نسخ برخی آیات قرآن: مبنای تفسیری دیگر ابن‌عباس، اعتقاد به نسخ است. ضرورت بحث نسخ علاوه‌بر جایگاه خاص آن در امر تشریع و قانون‌گذاری، به‌دلیل تأثیر آن در پذیرش یا عدم پذیرش آرای فقهی و تفسیری است. بررسی‌ها نشان می‌دهد که ابن‌عباس نیز همچون برخی صحابه، به وقوع نسخ در برخی آیات معتقد بوده است. برای مثال، ابوعبیده و دیگران از وی نقل کرده‌اند که اولین مطلبی که از قرآن نسخ شد، حکم قبله و پس از آن روزه است (سیوطی، الاتقان، ۳۵۰/۱). نسخ در این آیه می‌تواند به‌معنای پایان‌یافتن زمان و سپری‌شدن زمان باشد.

آیۀ «فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَر» (بقره: ۱۸۴) نمونه‌ای دیگر از آیاتی است که ابن‌عباس معتقد به نسخ آن است (طبری، ۸۷/۲).

۲. روش‌های تفسیری ابن‌عباس

ابن‌عباس از نخستین افرادی است که به بیان روش تفسیری خود پرداخته است و محققان بر اساس سخن وی، آثاری در تبیین مبانی و روش‌های تفسیری مفسران معروف تدوین کرده‌اند (عمید زنجانی، ۱۳۷۹، ۵۵). بررسی روایات تفسیری وی در منابع تفسیری به‌ویژه جامع البیان نشان می‌دهد که وی غالباً

از روش‌های ذیل بهره برده است.

۲. ۱. تفسیر قرآن به قرآن

از روش‌های مهم مورد استفادهٔ ابن‌عباس در تفسیر، تفسیر قرآن به قرآن است. وی در مواردی که فهم آیه‌ای برایش دشوار باشد، از دیگر آیاتی‌که در روشن‌شدن مقصود آن آیه کمک کند، مدد می‌گیرد. برای مثال، در تفسیر آیهٔ «قالُوا رَبَّنا أَمَتَّنَا اثْنَتَينِ وَ أَحْيَيتَنَا اثْنَتَينِ» (غافر: ۱۱) که در آن به دو بار مردن و زنده‌شدن اشاره شده، می‌گوید: «قبل از آنکه خداوند شما را بیافریند، مرده بودید؛ این یک مردن به شمار می‌آید، سپس شما را آفرید که این یک‌بار زنده‌شدن است. آن‌گاه شما را می‌میراند و به قبرها سرازیر می‌شوید که این مردن بار دوم است و سپس در روز رستاخیز شما را برمی‌انگیزد که این زندگی دوباره است.» در ادامه با هماننددانستن آیهٔ مذکور با آیهٔ «كَيفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ كُنْتُمْ أَمْواتاً، فَأَحْياكُمْ ثُمَّ يمِيتُكُمْ ثُمَّ يحْييكُمْ ثُمَّ إِلَيهِ تُرْجَعُونَ» (بقره: ۲۸) تفسیر خود را تأیید می‌کند (نک: طبری، ۳۱/۲۴).

نمونهٔ دیگر، ذیل آیهٔ «وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَ الْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ الْأَمْوالِ وَ الْأَنْفُسِ وَ الثَّمَراتِ» (بقره: ۱۵۵) است که در آن ضمن بیان محل آزمایش‌بودن دنیا با امور گوناگون، به آیهٔ «مَسَّتْهُمُ الْبَأْساءُ وَ الضَّرَّاءُ وَ زُلْزِلُوا» (بقره: ٢١٤) استناد می‌کند (همان، ۲۵/۲).

وی همچنین ذیل عبارت «الْوِرْدُ الْمَوْرُود» در آیهٔ «يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيامَه فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَ بِئْسَ الْوِرْدُ الْمَوْرُود» (هود: ۹۸) می‌گوید: «الورد فی القرآن أربعة أوراد» و این موارد عبارت‌اند از: «وَ بِئْسَ الْوِرْدُ الْمَوْرُود» (هود: ۹۸)؛ «وَ إِنْ مِنْكُمْ إِلاَّ وارِدُها»؛ «وَ نَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلى جَهَنَّمَ وِرْدا» (مریم: ۱۹ و ٨٦)؛ «إِنَّكُمْ وَ ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَها وارِدُون» (انبیاء: ۹۸). ابن‌عباس در ادامه می‌گوید: «كُلّ هَذَا الدُّخُول وَ اَللَّه لَيَرِدَنَّ جَهَنَّم كُلّ بَرّ وَ فَاجِر، «ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ نَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيها جِثِيًّا» (مریم: ۷۲) (همان، ۶۶/۱۲).

۲. ۲. تفسیر قرآن با حدیث

ابن‌عباس بر این اعتقاد بود که تفسیر قرآن به قرآن، مستحکم‌ترین و مطمئن‌ترین روش تفسیری است (معرفت، ۲۱۹/۱). درعین‌حال، به این مسئله واقف بود که در بسیاری از آیات، احکام و دستورات به صورت اجمالی بیان شده و فهم معانی و مراتب عمیق آن با استناد به آیات دیگر و حتی تدبر میسر نیست و تنها در پرتو استمداد از روایات پیامبر(ص) امکان‌پذیر خواهد بود، لذا در مواردی از حدیث پیامبر(ص) بهره جسته است.

در جامع البیان نمونه‌هایی از این نوع مشاهده می‌شود که غالباً در ارتباط با نزول آیات است. برای مثال، از وی منقول است هنگامی‌که آیهٔ «إِذا جاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَ الْفَتْحُ» (فتح: ۱) نازل شد، حضرت فرمود:

«خبر مرگ و رحلت مرا دادند که در این سال رحلت خواهم کرد» (طبری، ۲۱۶/۳۰). نمونهٔ دیگر، ذیل آیهٔ «إِنْ تُبْدُوا ما فِي أَنْفُسِكُم أَوْ تُخْفُوهُ يُحاسِبْكُم بِهِ الله...» (بقره: ۲۸۴) است. ابن‌عباس طی حدیث قدسی از پیامبر(ص) نقل می‌کند که (در روز قیامت) حسنات و نیکی‌های بنده را می‌آورند و در مقابل سیئات او قرار می‌دهند و اگر حسنه‌ای برای بنده (بدون آنکه در برابر آن سیئه‌ای قرار گیرد) باقی بماند، خداوند بهشت را به او می‌دهد (همان، ۹۶/۳). روایتِ «پنج چیز به من داده شده که پیش از من به احدی داده نشده است: زمین برای من سجده و طهور قرار داده شد، غنیمت برای من حلال شد، با رعب و وحشت یاری شدم، جوامع الکلام (قرآن) به من داده شد و شفاعت به من عطا شد» منقول از پیامبر(ص) ذیل آیهٔ «سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِما أَشْرَكُوا بِاللَّهِ ما لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطاناً» (آل عمران: ۱۵۱) نیز از این نمونه است (حویزی، ۴۰۲/۱).

شایان ذکر است که ابن‌عباس علاوه‌بر سنت پیامبر(ص)، از گفتار حضرت علی(ع) و دیگر صحابه نیز بهره برده است. وی دربارهٔ بهره‌گیری از کلام امام علی(ع) می‌گوید: «وقتی از علی(ع) چیزی به ما می رسید، بر ما حجت بود و به دیگری رجوع نمی‌کردیم» (حافظ مزی، ۴۸۶/۲۰). گفتار ذهبی مؤید این روایت است. وی می‌گوید: «بی‌شک، بسیاری از صحابه به‌معنای اجمالی قرآن اکتفا می‌کردند و خود را ملتزم به فهم دقیق آن نمی‌دانستند، امام علی(ع) دریایی از علم بود که صحابه در فهم قرآن به او مراجعه می کردند. ابن‌عباس که از بزرگان صحابه بود، آموزگارش علی(ع) است که از ظاهر و باطن قرآن آگاه بود» (ذهبی، ۸۳/۱).

۲. ۳. اجتهاد

در نگاهی تاریخی به شکل آغازین اجتهاد، عنصر رأی امری تفکیک‌شده از اجتهاد نیست؛ بلکه تعبیر اجتهاد الرأی مانند اصطلاحی برای معرفی روشی نظری در پاسخ‌گویی به پاره‌ای از مسائل به‌ویژه مسائل فقهی در سده‌های نخست هجری در سطح گسترده‌ای مطرح بوده است. در زمان صحابه نیز نمونه‌هایی از کاربرد رأی برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های فقهی از سوی برخی از آن‌ها ثبت شده است که در آثار مدون بعدی نام اجتهاد را بر آن قرار دادند (نک: پاکتچی، ۶۰۰)

ابن‌عباس از این دست افراد است که روایات وی در این نوع کاربرد رأی یا اجتهاد درخورِ توجه است؛ به این معنا که پس از کامل‌کردن تمامی مقدمات اجتهاد، حاصل اندیشه و تلاش خود را در تفسیر به کار می‌برد. نقل شده است که هرگاه از وی دربارهٔ چیزی سؤال می‌شد، اگر جواب آن در قرآن بود، از قرآن بیان می‌کرد و اگر در قرآن نبود و بلکه در سخنی از پیامبر(ص) بود، آن را بیان می‌کرد، درصورتی‌که نه در قرآن و نه در کلام منقول از پیامبر(ص) بود، از دیگر صحابه نقل می‌کرد و اگر در هیچ‌یک از این منابع یافت

نمی‌شد، درنهایت اجتهاد می‌کرد (ابن‌سعد، ۳۶۶/۲). لذا باتوجه‌به توانمندی وی دراین‌باره بدیهی است که نخستین مدرسه‌ای که اجتهاد و اعمال نظر برای استنباط معانی قرآن را آغاز کند، مدرسهٔ تفسیری مکه باشد که پایه‌های محکم آن‌را ابن‌عباس بنا کرده است و تربیت‌یافتگان این مدرسه، ازجمله مجاهد، همان کسانی هستند که اجتهاد در تفسیر را پایه‌گذاری کرده و شهرت یافتند (نک: زرین کلاه، تفسیر، ۱۰۳تا۱۰۶). گفتنی است ابن‌عباس از اجتهاد در تفسیر آیات بهره برد، ولی درعین‌حال در روایاتی‌که یا منقول از خود اوست یا راوی احادیث نبوی(ص) است، از تفسیر به رأی نیز منع می‌کند (نک: طبری، ۲۷/۱).

اجتهاد ابن‌عباس در زمینه‌های مختلف دیده می‌شود؛ ازجمله مواردی‌که وی در تفسیر قرآن از آیه‌ای استفاده می‌کند و صحابی دیگر از آیهٔ دیگر؛ از حدیثی از پیامبر(ص) بهره می‌گیرد و افراد دیگر از حدیث دیگر؛ از میان معانی مذکور برای واژه‌ای معنایی را بر می‌گزیند و... همگی نشان‌دهندهٔ بهره‌گیری او از اجتهاد در گزینش آیات، روایات است.

اجتهاد وی، به‌ویژه در تبیین معانی واژگان و عبارات هم دیده می‌شود. دراین‌باره روایات بسیاری از وی منقول است؛ ازجمله ذکر «توحید و معرفت خداوند» (طبری، ۱۲۵/۱) در مراد از «اعْبُدُوا»، ذیل آیهٔ «اعْبُدُوا رَبَّكُمُ» (بقره: ۲۱)، «سنگ مخصوص کبریت و گوگرد» در مراد از «الْحِجارَه» ذیل آیهٔ «فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِی وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجارَةُ» (بقره: ۲۴) (همان، ۱۳۱/۱) و... .

نمونهٔ دیگر در تفسیر آیات الاحکام دیده می‌شود. ذکر زکات واجب در مراد از انفاق در آیهٔ «وَ مِمَّا رَزَقْناهُمْ يُنْفِقُون» (بقره: ۳) از این باب است (طبرسی، ۱۲۲/۱).

۳. گرایش‌های تفسیری ابن‌عباس

مراد از گرایش، تأثیر باورهای مذهبی، کلامی، جهت‌گیری‌های عصری و علمی در تفسیر قرآن است که بر اساس عقاید، نیازها، ذوق و تخصص علمیِ مفسر شکل می‌گیرد (رضایی اصفهانی، ۳۲۸). در میان گرایش‌های گوناگون تفسیری، در روایات ابن‌عباس، گرایش‌های ادبی، فقهی و کلامی بارزتر است.

۳. ۱. گرایش ادبی

گرایش ادبی به این معناست که مفسر با درنظرگرفتن علایق شخصی یا تخصص خود عمدتاً به طرح مسائل ادبی قرآن؛ یعنی مسائل لغوی، بلاغی، صرفی و نحوی پرداخته و از این منظر به تحلیل آیات بپردازد. به‌عبارت‌دیگر، این‌گونه مباحث در تفسیر او نمود بیشتری داشته باشد (طیب حسینی، ۱۴۱/۸). این گرایش در روایات ابن‌عباس شامل موارد ذیل است:

أ. **تبیین معنا؛ تفسیر لغوی:** بررسی‌ها نشان می‌دهد که نخستین کتاب در دانش معناشناسی واژگان قرآن، به نقل روایات ابن‌عباس اختصاص دارد (نک: طوسی، ۵۷). تبحر وی در این خصوص به‌حدی

است که می‌توان او را مبتکر روش تفسیر لغوی نامید. نقل روایات بسیار در بیان معنای لغوی واژگان و عبارات قرآنی از وی، مؤید این گفتار است. ذکر معنای عبدالله (طبری، ۱۹۷/۱) برای واژهٔ اسرائیل ذیل آیهٔ «یا بَنِی إِسْرائِیلَ اذْکُرُوا نِعْمَتِیَ الَّتِی أَنْعَمْتُ عَلَیْکُم» (بقره: ۴۰)، السباب (همان، ۱۵۷/۲) برای واژهٔ الفسوق ذیل آیهٔ «فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِی الْحَـج» (بقره: ۱۹۷)، مجالسکم (همان، ۹۴/۴) برای واژهٔ نادِیکُم ذیل آیهٔ «أإِنَّکُم لَتَأْتُونَ الرِّجالَ وَ تَقْطَعُونَ السَّبِیلَ وَ تَأْتُونَ فِی نادِیکُمُ الْمُنْکَر» (عنکبوت: ۲۹) نمونهٔ بسیار کوچکی از انبوه روایات وی در این زمینه است (نک: همان، ۶/۲؛ ۱۹۱/۳،۵؛ ۱۶۷/۵،۳۸؛ ۳۲/۶؛ ۹۱/۱۰؛ ۲۸/۱۱؛ ۹۸/۱۴).

گفتنی است، وی گاه در بیان معنا به اشعار فصیح جاهلیت استناد می‌کرد. مسائل نافع بن‌ازرق گویای این مسئله است (سیوطی، اتقان، ۵۶/۲تا۸۸). احاطهٔ وی بر لغت و شعر در تفسیر قرآن سبب شد که از دیگران متمایز شود و نزد دیگر صحابه از احترام خاصی برخوردار باشد. ابن‌عباس می‌گوید: «اگر چیزی از قرآن مبهم بود به شعر بنگرید که شعر عربی است» (طبری، ۱۴۳/۱۷). ذکر معنای واژه‌های «بَنِینَ وَ حَفَدَة» (نحل: ۷۲) با استناد به «حَفَدَ الْوَلَائِد حَوْلهنَّ وَأُسْلِمَتْ. بِأَکُفِّهِنَّ أَزِمَّة الْأَجْمَال» (طبری، ۹۷/۱٤) نمونه‌ای از استناد او به شعر در تبیین معناست.

ذکر معانی واژگان معرب نمونه‌ای دیگر از روایات تبیین معنا توسط وی است که در بحث مبانی تفسیری به مواردی از آن اشاره شد.

ب. نکات بلاغی؛ تفسیر بلاغی‌بیانی: بررسی روایات ابن‌عباس، توجه ما را به وجود برخی آرایه‌های ادبی در قرآن جلب می‌کند، کنایه از این نمونه است. وی می‌گوید: همهٔ قرآن از باب «ایاک اعنی و اسمعی یا جارة» است (خرسان، ٤٧٨/٧). این کنایه گاه مانند ذکر جماع در خصوص «ما لَمْ تَمَسُّوهُن»(بقره: ۲۳۶) و «الرَّفَثُ» (بقره: ۱۸۷) به‌صراحت آمده و گاه نیز از معنایی‌که ذکر کرده است، به کنایی‌بودن آن واژه یا عبارت پی می‌بریم. ذکر عبارت «البخل و التبذیر» ذیل آیهٔ «وَ لاتَجْعَلْ یَدَکَ مَغْلُولَةً إِلی عُنُقِکَ وَ لاتَبْسُطْها کُلَّ الْبَسْطِ» (اسراء: ۲۹) از این نمونه است.

مورد دیگر، تعریض است. ذکر روایت «التَّعْرِیض أَنْ یَقُول: إِنِّی أُرِید التَّزْوِیج، وَ إِنِّی لَأُحِبّ امْرَأَة مِنْ أَمْرهَا وَ أَمْرهَا، یَعْرِض لَهَا بِالْقَوْلِ بِالْمَعْرُوفِ» ذیل آیهٔ «وَ لاجُناحَ عَلَیْکُمْ فِیما عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّساء» (بقره: ۲۳۵) از این قبیل است. در این روایت معنای لغوی تعریض در آیه آمده است، اما خود این توضیح بیانگر این است که می‌توان از تعریض به‌عنوان یکی از آرایه‌های ادبی استفاده کرد.

استعاره، نمونه‌ای دیگر از این قبیل است. برای نمونه، ذیل آیهٔ «فَأُمُّهُ هاوِیَه» (قارعه: ۹) ضمن بیان مَثَل بودن آن می‌گوید: «خداوند در این آیه، آتش را ام نامیده است، زیرا همان‌گونه که به مادر پناه می‌بریم، به

آتش نیز پناه می‌بریم» (نک: طبری، ۱۸۲/۳).

نمونهٔ دیگر، مَثَل است. برای مثال، ذیل آیهٔ «الْبَلَدُ الطَّیِّبُ یَخْرُجُ نَباتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَ الَّذِی خَبُثَ لایَخْرُجُ إِلاَّ نَکِداً...» (اعراف: ۵۸) از وی نقل شده است که بخش اول آیه مَثَلی است بـرای مـؤمن و بخـش دوم مثلـی است برای کافر که مانند زمین شوره‌زار است (طبری، ،۱۵۰/۸).

ج. مباحث نحوی؛ تفسیر نحوی‌اعرابی: دیدگاه‌های ابن‌عباس در زمینهٔ مباحث نحوی نیـز درخـورِ تأمل است و به‌گونه‌ای، سنگ بنای این علم به شمار می‌رود. اصطلاحات علم نحو پس از ابن‌عباس وضـع شد؛ اما می‌توان گفت برخی تطبیقات اولیه آن که توسط ابن‌عباس انجـام شـده اسـت، بعـداً مبنـای همـان ضوابط و قواعد ثابت کنونی قرار گرفته است (نک: خرسان، ۴۱/۱۴تا۵۷). برای نمونه، دیدگاه وی مبنـی‌بـر تغییر معنای ادوات باتوجه‌به سیاق کاربردی آن‌ها، مبنای نحویان قرار گرفته است. این مطلب در ارتبـاط بـا آیهٔ «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلی أَنْفُسِهِم أَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ قالُوا بَلی شَهِدْنا» (اعراف: ۱۷۲) دیده می‌شود. وی می‌گوید: «اگر می‌گفتند نعم؛ کفر ورزیده بودند.» ابن‌هشام نحوی دراین باره می‌گوید: «نعم، تصدیق خبر است به‌نحو نفی و ایجاب.» نحویان، این نظـر ابـن‌عبـاس را مبنـای ایـن قاعده قرار داده‌اند که اگر همزهٔ استفهام بر نفی وارد شود که در آیهٔ فوق نیـز چنـین اسـت، معنـای آن تقریـر است و جواب آن همچون جواب نفی است (همان، ۵۷). ابن‌عباس علاوه‌بر نظریـهٔ تبـدیل معنـای اصـلی ادوات به‌معنای ثانویه، نظریه‌ای نیز در باب حذف حرف جر دارد. برای مثال، ذیـل آیـهٔ «سَـبِّحِ اسْـمَ رَبِّـکَ الْأَعْلَی» (اعلی: ۱) می‌گوید: «آیه در واقع به‌صورت «صَلِّ بِاسمِ رَبِّکَ الْأَعْلَی» بوده که حـرف «بـاء» در آن حذف شده است» (خرسان، ۶۲/۱۴). وی همچنین در تفسیر برخی آیات، نظریـهٔ حـذف قسـمت‌هایی از کلام را مطرح‌کرده که مبنای وضع قواعد نحوی قرار گرفته است؛ ازجمله این موارد حذف مضـاف، حـذف معطوف، حذف ناصب مفعول‌به، حذف حال و... است (نک: همان، ۶۳/۱۴تا۷۰).

در جامع البیان نیز مواردی در ایـن خصـوص دیـده می‌شـود. درنظرگـرفتن معنـای «کیـف» (طبـری، ۲۳۲/۲) برای واژهٔ «أنی» در آیهٔ «نساؤُکُمْ حَرْثٌ لَکُمْ، فَأْتُوا حَرْثَکُمْ أَنَّی شِئْتُم...» (بقره: ۲۲۳) از این نمونـه است (نک. زرین کلاه، تحلیل روایات، ٦٨).

د. بیان مباحث مربوط به قرائات: از دیگر موارد مذکور در روایات تفسیری ابن‌عباس، قرائت واژه‌ها و عبارات قرآنی است. قرائت «أَکادُ أُخْفِیها» (طه: ۱۵) به‌صورت «اَکَادُ اُخفیهَا عَن نَفسی» (طبـری، ۱۱۳/۱)، «ورائهم» به‌صورت «امامهم» (طبری، ۲/۱۶) در آیـهٔ «وَ کـانَ وَراءَهُـمْ مَلِـک» (کهـف: ۷۹)، «فَطَلِّقُـوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ» (طلاق: ۱) به‌صورت «فَطَلِّقُوهُنَّ فی قُبُلِ عِدَّتهنَّ» (طبری، ۸۳/۲۸)، مواردی از این نوع است که در واقع قرائات تفسیری است.

۳. ۲. گرایش فقهی

از مشهورترین مکاتب فقهی دوران تابعین، مکتب فقهی مکه بود که به‌نوعی به‌عنوان مرجع محسوب می‌شد (پارسا، ۱۳۸۹، ۸۸). جای هیچ‌گونه تردید در اهمیت این مکتب باقی نمی‌ماند، زمانی‌که بدانیم ابن‌عباس مؤسس آن بوده است؛ زیرا در فقاهت وی شکی نیست و بسیاری از صحابه و تابعین او را فقیه ترین فرد زمان خود برشمرده‌اند (نک: ابن‌سعد، ۳۷۱/۲). برجستگی و خبرگی ابن‌عباس در فقه چنان بود که بزرگان و فقیهان صحابه همچون خلفا -به‌ویژه خلیفهٔ دوم- به او رجوع می‌کردند (همان، ۳۶۸). می‌توان گفت: یکی از عواملی‌که در اهمیت جایگاه فقهی وی مؤثر بوده است، دعای «اللهم فقهه فی الدین» منقول از پیامبر(ص) در حق اوست.

جایگاه وی در بیان فرائض، حلال و حرام و احکام که از مباحث مهم فقه هستند، به اندازه‌ای حائز اهمیت است که نجاشی در معرفی فردی به نام جلودی، ضمن برشمردن کتب وی، از کتاب‌های مناسک، نکاح و طلاق، فرائض، البیوع و التجارات، الطهارة، الصلاة و الزکاة، الذبائح و الاطعمة و اللباس، الفتیا و الشهادات و الاقضیه و الجهاد و العدة و شرایع الاسلام متعلق به ابن‌عباس نام می‌برد که جلودی از آرای وی دراین‌باره جمع‌آوری کرده است. وی در ادامه می‌گوید که خود برخی از این کتب را دیده است (نجاشی، ۲٤۰).

احکام میراث و موارد مشابه یکی از مباحث فقهی است که در روایات تفسیری وی آمده است. تقسیم ارث براساس آنچه خداوند مقدم و مؤخر ساخته، از این نمونه است. طبری ذیل آیهٔ «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ» (النساء: ۱۱) این دیدگاه ابن‌عباس را آورده است (طبری، ۱۸۷/۴). مؤید این مطلب، روایت دیگر وی است که سیوطی در الدر المنثور از او نقل کرده که گفت: «اولین کسی که در باب ارث، عول را سنت کرد عمربن‌خطاب بود که نظام آن را بر هم زد و گفت: «به خدا نمی‌دانم با شما چه کنم، کدامتان را خدا مقدم و کدامتان را مؤخر دانسته، به خدا سوگند در این مال بی‌ارزش چیزی بهتر از این نمی‌دانم که به‌طور مساوی میان شما تقسیم کنم.» ابن‌عباس در ادامه می‌گوید: «به خدا سوگند اگر عمر مقدم می‌داشت کسی را که خدا مقدمش داشته، هرگز هیچ فریضه و سهمی کم نمی‌آمد... فریضه‌ای که خدا مقدمش داشته، زن و شوهر و مادر و آنکه مؤخر ساخته، خواهران و دختران هستند، لذا اگر در موردی وارث هم مقدم باشد و هم مؤخر، اول باید ارث مقدم را جدا کرده، حق او را به‌طور کامل پرداخت کرد و اگر چیزی باقی ماند بین خواهران و یا دختران تقسیم می‌شود، در غیر این صورت، چیزی به آنان داده نمی‌شود.» این مسئله به‌قدری نزد ابن‌عباس اهمیت داشت که حاضر بود در این زمینه با مردم (مخالفان) مباهله کند، زیرا وی ایمان داشته که خداوند آن‌گونه که آن‌ها می‌گویند، حکم نکرده است (طباطبایی، ۲۱۹/٤؛ به

نقل از سیوطی، ۱۲۷/۲).

نمونه‌ای دیگر از مباحث فقهی مذکور در روایات تفسیری وی، احکام عبادی است. اعتقاد به دو شستن (دست و صورت) و دو مسح (سر و پا) در وضو (طبری، ۸۲/۶) از این نمونه است که با دیدگاه امامیه دراین‌باره مطابقت دارد (نک: همان، ۲۵۶/۲؛ ۴۸/۷).

احکام ازدواج، نمونه‌ای دیگر است. بحث‌برانگیزترین دیدگاه دراین‌باره درخصوص متعه است که ذیل آیهٔ «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً» (نساء: ۲۴) آمده است. گفتار ابونضره -که می‌گوید: «این آیه را به‌صورت «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ» بر ابن‌عباس قرائت کردم، وی گفت: «الی اجل مسمی.» من گفتم: من آن را این‌گونه نخوانده و نمی‌دانم، ابن‌عباس پاسخ داد، به خدا سوگند که خداوند آن‌را این‌گونه نازل فرموده است و این گفته را سه بار تکرار کرد» (همان)- و دیگر روایات مشابه منقول از ابن‌عباس (طبری، ۹/۵) که از او در ارتباط با متعه سؤال شده و وی آیهٔ فوق را این‌گونه قرائت کرده، گواه بر حلیت متعه از منظر اوست. گفتنی است اینکه ابن‌عباس می‌گوید: «این‌گونه نازل فرموده»، یعنی مقصود خداوند از نزول آیه، نزول این معنا و بیان حکم متعهٔ نساء بوده است؛ توضیح آنکه، در لفظ قرآنی، جملهٔ «الی اجل مسمی» نیامده است اما خداوند با وحی غیرقرآنی، رسول خود را از این حکم آگاه کرده و ایشان نیز آن را برای صحابه خود بیان فرموده است. درعین‌حال، افرادی همچون ابن‌عباس و ابی‌بن‌کعب، آن را در مصاحف خود ذیل این آیه نوشته و برای امثال ابونضره و دیگر کسانی که بر اثر تحریم عمر، در این حکم دچار تردید شده بودند، بیان کرده و بر آن تأکید می‌کردند (نک: عسکری، ۱۷). بسیاری از محققان اهل سنت (نک، بیهقی، ۲۰۵/۷؛ زمخشری، ۵۱۹/۱) و شیعه (نک. مفید، ۳۵،۳۷؛ علم‌الهدی، ۲۶۸)، این شیوهٔ قرائت ابن‌عباس را تأیید و به‌عنوان دلیلی بر صحت دیدگاه خود در حلیت متعه، به آن استناد کرده‌اند.

اختصاص خمس به اقربای پیامبر(ص) (طبری، ۵/۱۰) نمونه‌ای دیگر است. روایات منقول از وی دراین‌باره نشانگر این است که ابن‌عباس مراد از ذی‌القربی را افرادی غیر از قریش می‌داند، زیرا از طرفی خود را از ذی‌القربی می‌داند و همان طور که می‌دانیم ابن‌عباس از بنی‌هاشم است و از سوی دیگر، می‌گوید: «قالوا قریش کل‌ها ذوو قربی» (همان). او با این بیان خواسته است ذی‌القربی را به اقربای رسول خدا(ص)؛ یعنی بنی‌هاشم تفسیر کند. شاهد گویا دراین‌باره، گفتار طبری پس از نقل این روایت است که می‌گوید: «وَ قَالَ آخَرُونَ: سَهْم ذِی الْقُرْبَی کَانَ لِرَسُولِ اللَّه(ص) ثُمَّ صَارَ مَنْ بَعْده لِوَلِيِّ الْأَمْر مِنْ بَعْده قسمه الخمس» (۵/۱۰). سپس در تأیید این گفتار، از سعیدبن‌جبیر روایتی می‌آورد که در آن خمس را مخصوص بنی‌هاشم و بنی‌مطلب می‌داند (همان). وی درنهایت، این دیدگاه ابن‌عباس و سعیدبن‌جبیر را نزدیک به صواب می‌داند(همان).

۳. ۳. گرایش کلامی

دیدگاه‌های کلامی ابن‌عباس در جامع البیان در زمینه‌های گوناگون ازجمله مباحث توحیدی آمده است. از مهمترین موارد دراین‌باره که اتفاقاً از نمونه‌های اختلافی میان فریقین است، اعتقاد به عدم‌رؤیت خداوند است؛ توضیح آنکه، در یک روایت ابن‌عباس، ذیل آیهٔ «ما كَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأى» (نجم: ۱۱) به رؤیت قلبی تصریح شده است (طبری، ۲۸/۲۷). البته در روایات دیگر وی، این رؤیت به‌صورت کلی آمده است (همو، ۳۱/۲۷) که می‌توان بر مبنای روایت فوق، آن را به رؤیت قلبی تقیید زد. این مطلب را روایت دیگرِ وی که ذیل آیهٔ «وَ لَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرى» (نجم: ۱۳) ذکر شده است، تأیید می‌کند («عن سماک‌بن عکرمه، عن ابن‌عباس أنه قال: وَ لَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرى قال: إن رسول الله(ص) رأى ربه بقلبه، فقال له رجل عند ذلک: أليس لاتُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ؟ قال له عكرمه: أليس ترى السماء؟ قال: بلى، أفكلها ترى؟»). تنها روایتی از او در جامع البیان موهم رؤیت جسمانی خداوند است که آن هم به‌لحاظ متن و سند ضعیف است (طبری، ۲۸/۳۱)،[1] زیرا در متن آن هم به رؤیت جسمانی و هم قلبی اشاره شده است. همچنین در سند آن سعیدبن‌زربی آمده که توسط رجالیون با ذکر عبارت‌هایی همچون لیس بشیء (ابن‌معین، ۱۲۷)، لیس بثقه (عقیلی، ۱۰۶/۲)، ضعیف الحدیث، منکر الحدیث، عنده عجائب من المناکیر (ابن‌ابی‌حاتم، ۲۳/۴) و... تضعیف شده است (نک: زرین کلاه، تحلیل روایات، ۸۲تا۸۴).

دیدگاه‌های کلامی ابن‌عباس در ارتباط با نبوت هم دیده می‌شود؛ یکی از این موارد موضوع عصمت انبیا است که از برخی روایات منقول از وی عدم‌عصمت برداشت می‌شود. روایت نقل شده از وی درخصوص ناراحتی، چهره درهم‌کشیدن و روی گرداندن پیامبر(ص) از فرد نابینا و درنهایت، نزول آیات ابتدایی سورهٔ عبس در عتاب ایشان به‌دلیل ترجیح مشرکان بر فرد نابینا، مؤید عدم‌عصمت است (طبری، ۳۳/۳۰)، درحالی‌که ذکر روایات منقول از وی در منابع شیعی خلاف روایت طبری را نشان می‌دهد (طبرسی، ۶۶۶/۶). گفتنی است طبری در ارتباط با سایر آیات موهم عصمت انبیا، روایتی از وی در خصوص عدم‌اعتقاد بر عصمت نیاورده است.

امامت، نمونه‌ای دیگر از مواردی است که دیدگاه‌های کلامی وی در خصوص آن دیده می‌شود. دقت

---

۱. «پیامبر(ص) فرمود: پروردگارم را در نکوترین وجه دیدم، به من فرمود: ای محمد آیا می‌دانی عرشیان و افلاکیان درچه باهم درکشمکش‌اند؟ گفتم نه ای پروردگارم! پس دستش را چنان بین دو کتفم گذارد که خنکای آن را میان دوسینه‌ام احساس کردم! آنگاه از آنچه در آسمان و زمین است آگاه شدم! گفتم: پروردگارا آنان در درجات و پیش‌راندن گام‌ها به‌سوی جمعه‌ها و در انتظار نمازی پس از نمازی دیگر در تکاپو هستند! سپس گفتم: پروردگارا تو ابراهیم را دوست خود برگزیدی و با موسی چنان سخن گفتی و چنین و چنان کردی! آن‌گاه خداوند فرمود: آیا سینه‌ات را گشاده نکردم؟آیا بار از دوشت برنداشتم! آیا چنین و چنان نکردم؟ سپس اموری را بر من محول کرد و در اختیارم گذارد که اذن سخن‌گفتن از آن‌ها را با شما به من نداده است! ازاین‌روست که در قرآن این‌گونه از آن با شما سخن‌گفت: «ثُمَّ دَنا فَتَدَلَّى فَكانَ قابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنى. فَأَوْحى إِلى عَبْدِهِ ما أَوْحى ما كَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأى» (نجم: ۸تا۱۱) سپس نور دیدگانم را در قلبم نهاد و او را با قلبم نگریستم!»

در روایات نقل‌شده ذیل آیات مرتبط با ولایت ازجمله آیات تبلیغ (مائده: ۶۷)، ولایت (مائده: ۵۵)، اولی‌الامر (نساء: ۵۹) و... در جامع البیان از وی نشان می‌دهد که طبری نه‌تنها هیچ روایتی از ابن‌عباس در فضایل ائمه(ع) به‌ویژه حضرت علی(ع) در تبیین ارتباط این آیات به ائمه(ع) نیاورده است، بلکه در روایتی آیهٔ ولایت را در شأن عَبداللَّه بن‌ذَافَة (طبری، ۱۸۷/۶) و در روایت دیگر مراد از «اولی الامر» را اهل فقه و دین می‌داند (همان، ۹۲/۵). این درحالی است که با دقت در منابع شیعی و حتی اهل سنت، روایات فراوانی در فضائل اهل بیت(ع) منقول از ابن‌عباس، دیده می‌شود که طبری به این‌گونه روایات اشاره نکرده است. ازاین‌رو، ذکرنکردن روایات فضائل از ابن‌عباس توسط طبری، دلیل بر ذکرنکردن این‌گونه روایات از ابن‌عباس نیست، بلکه این مطلب می‌تواند به انگیزهٔ خود طبری در کتمان احادیث فضائل بر گردد.[1] آیات ولایت (مائده: ۵۵) (سیوطی، الدر المنثور، ۲۹۳/۲)، مباهله (آل عمران: ۶۱) (همو، همان، ۳۱)، اولوا الامر (نساء: ۶۹) (حاکم حسکانی، ۱۶۹/۱) و... نمونه آیاتی است که دیدگاه ابن‌عباس در مدح حضرت علی(ع) ذیل آن آمده است، درحالی‌که در جامع البیان چنین روایاتی ذکر نشده است.[2]

البته این کتمان فضائل به‌صورت مطلق نیست، بلکه در موارد محدودی هم اشاراتی دراین‌باره دیده می‌شود. انتخاب حضرت علی(ع) به‌منظور ارسال حکم برائت و ابلاغ آن به مشرکان ذیل آیهٔ اول سورهٔ برائت از این نمونه است. دراین‌باره از ابن‌عباس نقل شده است: «پس از اینکه آیهٔ اول سورهٔ برائت نازل شد، پیامبر(ص) ابوبکر را به‌سوی مردم مکه فرستاد تا آن آیات را بر مردم بخواند، سپس علی(ع) را به‌دنبال ابوبکر فرستاد که آیات برائت را از او بگیرد و خود ابلاغ کند. ابوبکر زمانی که نزد پیامبر(ص) بازگشت، علت را از ایشان جویا شد. پیامبر(ص) به او فرمود: تو همنشین من در غار و در کنار حوض هستی و این پیغام را از ناحیهٔ من جز خودم یا علی نباید برساند» (طبری، ۴۷/۱۰).

نمونه‌ای دیگر از گرایش‌های کلامی ابن‌عباس در ارتباط با مباحث مربوط به برزخ و معاد دیده می‌شود. اعتقاد به ثابت‌قدم‌بودن مؤمن در عالم قبر از این نوع است. وی ضمن اینکه آیهٔ «يُثَبِّتُ اللَّـهُ الَّـذِينَ آمَنُـوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَياه الدُّنْيا وَ فِي الآخِرَة...» (ابراهیم: ۲۷) را مربوط به عالم قبر دانسته، مراد از «فی الآخره» را هنگام پرسیدن سؤال از انسان در قبر دانسته است (طبری، ۱۴۲/۱۳). این درحالی است که وی در جای دیگر که اتفاقاً از آیات مهم در اثبات عالم قبر و برزخ است، به این مهم اشاره نکرده است؛ توضیح آنکه ذیل آیهٔ «كَيفَ تَكفُرونَ بِاللّهِ و كُنتُم اَمواتـا فَاَحيـكُم ثُمَّ يُميتُكُم ثُمَّ يُحييكُم ثُمَّ اِلَيهِ تُرجَعون» (بقره: ۲۸)

---

۱. نک: فرج‌پور، مرتضی، «نقدی بر رویکرد طبری در کتمان و تحریف فضائل اهل بیت(ع) در دو اثر تاریخی و تفسیری خویش»، فصلنامهٔ امامت پژوهشی، س۹۲، ش۹، صص۲۳۹تا۲۷۹.

۲. باتوجه‌به گزارشات مذکور در بسیار از منابع مبنی‌بر تشیع وی (نک. ذهبی، میزان الاعتدال، ۴۹۹/۳؛ ابن‌کثیر، البدایة و النهایة، ۱۴۷/۱۱)، این احتمال وجود دارد که علت عدم‌ذکر روایات فضائل اهل بیت(ع) در تفسیر، تحت‌تأثیر شرایط زمانه و از باب تقیه باشد (نک: معرفت، ۱۷۰/۲تا۱۷۴).

روایتی از وی نقل شده که بر اعتقاد ابن‌عباس به دو حیات، نه سه حیات، دلالت دارد. این دیدگاه با دقت در عبارت «لَمْ تَكُونُوا شَيْء فَخَلَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ يَوْم الْقِيَامَة» برداشت می‌شود. وی در این روایت حیات برزخی را متذکر نشده و فقط حیات دنیوی و اخروی را یادآور شده است (طبری، ۱٤٥/۱). درحالی‌که آیهٔ فوق از آیات برجسته و درخورِ توجه در اثبات برزخ است (نک: طباطبایی، ۱۱۲/۱).

نتیجه‌گیری

بررسی روایات تفسیری ابن‌عباس در منابع تفسیری به‌ویژه جامع البیان طبری با هدف تبیین دیدگاه‌های وی در حوزه‌های پیرامون تفسیر به نتایج ذیل منجر شد:

۱. ابن‌عباس کتاب تفسیری مستقل ندارد که مبانی خود را در آن متذکر شود، اما بررسی‌ها نشان داد که وی قائل به جمع میان نزول دفعی و تدریجی، توقیفی‌بودن ترتیب آیات و سور، جواز تفسیر و تأویل قرآن و... است.

۲. وی همچنین صاحب روش تفسیری قرآن به قرآن، قرآن به حدیث و اجتهاد است؛ به‌گونه‌ای که در تفسیر آیات، ابتدا به خود قرآن مراجعه می‌کرده، سپس در صورت نیاز به تبیین و شرح بیشتر آیات یا دست نیافتن به تفسیر قرآن به قرآن، از روایات پیامبر(ص) و درنهایت از قوهٔ استنباط و تعقل بهره گرفته است.

۳. گرایش‌های تفسیری بارز ابن‌عباس گرایش ادبی، فقهی و کلامی است و در هریک از این موارد به نوعی صاحب‌نظر دارد، به‌گونه‌ای که می‌توان وی را بنیان‌گذار تفسیر لغوی، مرجع فقهی مکه و مورد استناد بسیاری از آرای کلامی دانست.

منابع

قرآن کریم

ابن‌ابی‌عاصم، احمدبن‌عمر، الأحاد و المثانی، به‌تحقیق: باسم فیصل احمد الجوابزة، چاپ اول، دارالدرایه، ۱٤۱۱ق.

ابن‌ابی‌حاتم، عبدالرحمان‌بن‌محمد، الجرح و التعدیل، بیروت: دار الامم، ۱۳۷۲.

ابن‌اثیر، علی‌بن‌ابی‌الکرم محمد، اسدالغابة فی معرفة الصحابه، تهران: اسماعیلیان، بی‌تا.

ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن‌علی، تهذیب التهذیب، چاپ اول، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۴ق.

ـــــــــــــــــــــــ، فتح الباری شرح صحیح البخاری، چاپ دوم، بیروت: دار المعرفة، بی‌تا.

ـــــــــــــــــــــــ، الإصابة فی تمیز الصحابه، به‌تحقیق عادل احمد عبدالموجود و

علی‌محمد معوض، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
ابن‌حنبل، احمدبن‌محمد، مسند احمد، بیروت: دار صادر، بی‌تا.
ابن‌سعد، محمدبن‌سعد، الطبقات الکبری، بیروت: دار صادر، بی‌تا.
ابن‌عطیه اندلسی، محمدعبدالحق‌بن‌غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱٤۲۲ق.
ابن‌معین، یحیی‌بن‌معین، تاریخ ابن‌معین؛ روایة الدوری، به‌تحقیق احمدمحمد نور سیف، دمشق: دار المأمون، بی‌تا.
ابونعیم، احمدبن‌عبدالله، حلیة الاولیاء و طبقة الاصفیاء، بیروت: دار الکتب العلمیة، بی‌تا.
بخاری، محمدبن‌اسماعیل، صحیح البخاری، بیروت: دار الفکر، ۱٤۰۱ق.
بیهقی، احمدبن‌حسین، سنن الکبری، بی‌جا: دار الفکر، بی‌تا.
پارسا، فروغ، «خاستگاه و مصادر فقه اسلامی در نگاه خاورشناسان»، فقه و مبانی حقوق اسلامی، س۴۳، ش۲، ۱۳۸۹، صص۸۱تا۱۰۲.
پاکتچی، احمد، «اجتهاد»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۳.
ثعلبی نیشابوری، احمدبن‌ابراهیم، الکشف و البیان عن تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
جفری، آرتور و عبدالله اسماعیل صاوی، مقدمتان فی علوم القرآن، قاهره: الخانجی، ۱۳۹۲.
حافظ مزی، یوسف‌بن‌عبدالرحمن، تهذیب الکمال فی اسماء الرجال، چاپ‌چهارم، بغداد: الرسالة، ۱۴۰۶ق.
حاکم نیشابوری، محمدبن‌عبدالله، مستدرک علی الصحیحین، به‌تحقیق یوسف عبدالرحمن مرعشلی، بیروت: دار المعرفة، بی‌تا.
حسکانی، عبیداللهبن‌عبدالله، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل فی الآیات النازله فی اهل البیت(ع)، قم: مجمع احیاء الثقافة الاسلامیه، ۱۳۶۹.
حلی، حسن‌بن‌یوسف، منهاج الکرامه، به‌تحقیق عبدالرحیم مبارک، چاپ اول، مشهد: تاسوعا، ۱۳۷۹.
حویزی، عبدعلی‌بن‌جمعه، تفسیر نور الثقلین، چاپ‌چهارم، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
خرسان، محمدمهدی و سیدحسن موسوی، موسوعة عبدالله بن‌عباس حبر الامة و ترجمان القرآن، نجف: مرکز الابحاث العقائدیه، بی‌تا.
ذهبی، محمدحسین، التفسیر و المفسرون، قاهره: دار الکتب الحدیث، ۱۳۸۱.
رامیار، محمود، تاریخ قرآن، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸٤.
رضایی اصفهانی، محمدعلی، منطق تفسیر قرآن؛ روش‌ها و گرایش‌های تفسیر قرآن، قم: جامعة

المصطفی، ۱۳۸۵.
زرکشی، محمدبن‌بهادر، البرهان فی علوم القرآنۀ، بیروت: المکتبة العصریه، ۱۴۲۸ق.
زرین کلاه، الهام، تحلیل روایات متعارض ابن‌عباس با استناد به روایات اهل بیت(ع) با تأکید بر جامع البیان و نورالثقلین، به‌راهنمایی دکتر نصرت نیل‌ساز، رسالهٔ دکتری، تهران: تربیت مدرس، ۱۳۹۶.
ـــــــــــــ، تفسیر مجاهدبن‌جبر و روش‌شناسی آن، به‌راهنمایی دکتر نصرت نیل‌ساز، پایان‌نامهٔ ارشد، تهران: تربیت مدرس، ۱۳۹۰.
زمخشری، محمودبن‌عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، چاپ‌سوم، بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
سیوطی، عبدالرحمان‌بن‌ابی‌بکر، الاتقان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار الکتب الاسلامیه، ١٤٢١ق.
ـــــــــــــ، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی، ١٤٠٤ق.
شاکر، محمدکاظم، مبانی و روش‌های تفسیری، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲.
صالح، صبحی، مباحث فی علوم القرآن، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۷۲م.
طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ‌چهاردهم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١٧ق.
طبرسی، فضل‌بن‌حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ‌سوم، تهران: ناصرخسرو، ۱۳۷۲.
طبری، محمدبن‌جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفة، ١٤١٢ق.
طوسی، محمدبن‌حسن، التبیان فی تفسیرالقرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
طیب حسینی، سیدمحمود، تفسیر ادبی، دائرة المعارف قرآن کریم، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
عسکری، مرتضی، برگسترهٔ کتاب و سنت، قم، دانشکدهٔ اصول الدین، ۱۳۸۷.
عقیلی، محمدبن‌عمرو، ضعفاء الکبیر، چاپ‌دوم، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
علم‌الهدی، علی‌بن‌حسین، الانتصار، تهران: بی‌نا، ۱۳۱۵.
عمید زنجانی، عباسعلی، مبانی و روش‌های تفسیر قرآن، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ ششم، ۱۳۷۹.
فرج‌پور، مرتضی، «نقدی بر رویکرد طبری در کتمان و تحریف فضائل اهل بیت(ع) در دو اثر تاریخی و تفسیری خویش»، فصلنامهٔ امامت پژوهی، س۳، ش۹، ۱۳۹۲، صص۲۳۹تا۲۸۲.
قمی، علی‌بن‌ابراهیم، تفسیر منسوب به قمی، چاپ‌چهارم، قم: دار الکتاب، ۱۳۶۷.
مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار الجامعة لدرر أخبار الائمة الأطهار، بیروت: الوفاء، ١٤٠٣ق.
معرفت، محمدهادی، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب، مشهد: جامعة الرضویه للعلوم الاسلامیه، ۱۳۷۷.

مفید، محمدبن‌محمد، المسائل الصاغانی، به‌تحقیق: محمد قاضی، قم: المـؤتمر العـالمی بألفیـة الشـیخ المفید، ۱۴۱۳ق.

نجاشی، احمدبن‌علی، اسماء مصنفی الشیعه المشتهر برجال النجاشی، به‌تحقیق موسی شـبیری زنجـانی، چاپ‌پنجم، قم: نشر اسلامی، ١٤١٦ق.

نسائی، احمدبن‌علی، سنن النسائی، بیروت: دار الفکر، ۱۳۴۸.

واحدی، علی‌بن‌احمد، اسباب نزول القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیه، ١٤١١ق.